

2013

107. Jahrgang
107^e année

Thema | Thème

«Religionsgeschichte
transnational»

Die Beiträge der Tagung «Religionsgeschichte transnational» des Editorial Board der SZRKG widmen sich in einem ersten Schwerpunkt in systematisch-konzeptioneller Hinsicht wie mit konkreten Blicken in den europäisch-amerikanischen Raum den «langen» 1960er Jahren als «Sattelzeit» religionsgeschichtlicher Transformationen. Ein zweiter Fokus liegt auf historiographiegeschichtlichen und geschichtstheoretischen Fragen sowie transdisziplinären Zugängen.

Dossier

«Du local à l'international»

In einem weiteren Tagungsdossier «Du local à l'international» zu Ehren von Prof. Francis Python stehen ebenfalls transnationale Blickwinkel mit Fokus auf religiöse Transformationen sowie Transfers und Verflechtungen von lokal und transnational in epochenübergreifender Perspektive im Zentrum.

Das 1907 als «Zeitschrift
für Schweizerische Kirchen-
geschichte» (ZSKG)

gegründete und 2004 in «Schweizerische Zeitschrift für Religions- und Kulturgeschichte» (SZRKG) umbenannte Jahrbuch mit Beiträgen in deutscher, französischer, italienischer und englischer Sprache legt seinen Schwerpunkt auf religions- und kulturgeschichtliche Themen sämtlicher Epochen. Es wird von der Vereinigung für Schweizerische Kirchengeschichte (VSKG) herausgegeben. Eingereichte Artikel werden durch ein anonymes Begutachtungsverfahren beurteilt.

La «Revue d'histoire ecclésiastique suisse» (RHES), fondée en 1907 a vu son titre se modifier en «Revue suisse d'histoire religieuse et culturelle» (RSHRC) en 2004, pour se concentrer sur des thèmes d'histoire religieuse et culturelle des différentes époques. Elle est éditée par l'Association d'histoire ecclésiastique suisse (AHES). La RSHRC est une revue annuelle et publie des articles en allemand, français, italien et anglais. Les articles proposés font l'objet d'une expertise anonyme.

Publiziert
mit Unterstützung
der Schweizerischen
Akademie der
Geistes- und
Sozialwissenschaften
sowie des
Forschungsfonds der
Universität Fribourg

ISSN 0044-3484

Academic Press
Fribourg

2013

107. Jahrgang
107^e annéeSchweizerische
Zeitschrift für Religions-
und Kulturgeschichte
Revue suisse
d'histoire religieuse
et culturelleSchweizerische
Zeitschrift für Religions-
und Kulturgeschichte
Revue suisse
d'histoire religieuse
et culturelle

2013

107. Jahrgang
107^e annéeThema | Thème Religionsgeschichte transnational
Histoire religieuse transnationale

Hugh McLeod | The «Long Sixties» in Long-Term Perspective

Mark Edward Ruff | Is There an American Religious
Exceptionalism?James Kennedy | The Public Role of Religion in Europe
since the 1960s

Alberto Melloni | Fare Storia del concilio

Jacques Picard | Zur Situation des Schweizer Judentums heute

Gerhard Besier | Religiöse Phänomene als Gegenstand
anthropologischer, psychologischer und biologischer ForschungDossier Autour de l'histoire religieuse:
du local à l'international actes du colloque
en l'honneur du prof. Francis Python

Kathrin Utz Tremp | Die Hexe Margreth Python von Arconciel

Raymond Brodeur | Catéchèse mystique et apostolique
chez Marie (Guyart) de l'Incarnation

Etienne Fouilloux | Les dossiers du Saint-Office (1920-1938)

Yvon Tranvouez | Espaces et temps vécus dans le catholicisme
français contemporainUrs Altermatt | Befindet sich die Christliche Demokratie
in Westeuropa in einer Krise?

Forum «Sattelzeiten» in der Religionsgeschichte

Lucian Hölscher | Religiöse Begriffe im Widerspruch

Thomas Großbölting | Religion, Individuum und Gesellschaft

Academic Press
Fribourg

Zur Situation des Schweizer Judentums heute Neuere Forschungen und das Nationale Forschungsprogramm «Religionsgemeinschaften, Staat, Gesellschaft»

Jacques Picard

«Identität» ist ein schillernder Begriff, ein Versuch, individuelle bzw. soziale Lebenspraxen, die es Menschen erlauben, sich auch mit unterschiedlichsten Aussagen, Symbolen und Handlungen zu identifizieren, zu beschreiben. Damit ist auch gesagt, dass dies kein spezifisch jüdisches Phänomen ist. Das, was Identität und dann auch «jüdische Identität» genannt wird, zu verstehen und seine qualitativen Figurationen, seine Symbole, Rituale und Emotionen zu beschreiben, dann als «Religion», «Minderheit», «Ethnos», «Volk», «Kultur» oder «Gemeinschaft» oder als was auch immer zu bezeichnen, trifft heute – auch im Zeichen von Migrationen, Regionalisierung und Wissenstransfer – auf viele europäische Gemeinschaften und Gesellschaften zu.¹ Menschen sind aus Notwendigkeiten, wie Isaiah Berlin treffend formulierte, Symbolen, Orten, Ritualen und Normen zugetan, um als Gemeinschaft Werte hervorzubringen und den Alltag zu bewältigen.² Wenn die Orte solcher Identifizierungen mit Judentum sowohl die Familie, die Synagoge oder sonst eine Institution sein können, aber auch topografisch entlegene oder selbst imaginierte Bezirke, die im Denken der Menschen dazu führen, eine bestimmte Selbstbeschreibung zu generieren – dann wird deutlich, dass wir es beim Begriff Identität mit einem Komplex oszillierender Indikatoren zu tun haben. Die darin eingewobenen Selbst- und mit ihnen die Fremdbilder sind somit keine autonomen Bezirke, sie sind weit mehr prozesshafte Vorstellungen über die Welt, in die man sich hinein denkt und von der man letztlich erzeugt worden ist. Kurz, «Identität» ist ein zirkulärer Begriff, der auf soziale Vorgänge und Netze verweist, religiöse, kulturelle und politische Verortungen meint und die ihnen zugrunde liegenden historischen und gesellschaftlichen Bedingtheiten zum Ausdruck bringt.

¹ Geoffrey Alderman, *British Jewry, Religious Community or Ethnic Minority?*, in: Jonathan Webber (Hg), *Jewish Identities in the New Europe*, London 1994, 190.

² Isaiah Berlin, *Nationalism, Against the Current*, London 1980, 341.

Kennzahlen, Kontexte, Entwicklungen, Fragen

Die aktuelle Situation des demographisch kleinen Schweizer Judentums ist ein beispielhafter Ort, an dem sich diese Phänomene beobachten und studieren lassen. In der Schweiz leben heute ungefähr 18.000 Jüdinnen und Juden, soweit sie sich statistisch als solche haben erfassen lassen; weitere 7.000 Menschen dürften als jüdisch gelten.³ Zudem ist zu erwähnen, dass rund 15.000 Schweizer und Schweizerinnen, die sich selber zu einem grösseren Teil als jüdisch bezeichnen, in Israel leben und gerade dort darauf beharren, als Schweizer und Schweizerinnen zu gelten. Der hohe Grad an Integration in der Schweiz misst sich etwa daran, dass 42 Prozent (im Vergleich zu den durchschnittlichen fast 20 Prozent) über einen tertiären Bildungsabschluss verfügen.⁴ Längst nicht alle Juden und Jüdinnen gehören einer jüdischen Gemeinde an. Die wichtigen Gemeinden in Basel, Bern und Zürich sowie Genf verstehen sich als «Einheitsgemeinden», das heisst als Dach für Mitglieder mit unterschiedlichen Lebenspraxen – religiös praktizierend, säkular lebend oder «etwas dazwischen» – und entsprechend divergierenden Bedürfnissen und Lebensmodi, jedoch allermeist unter Führung eines orthodoxen Rabbinats, das für eine entsprechend akzeptierte Transmission zu sorgen hat. Unter dem Dach dieser Einheitsgemeinden ist der grössere Teil der jüdischen Bevölkerung der Schweiz beheimatet.⁵

Der Schweizerische Israelitische Gemeindebund (SIG) vertritt etwa 13.000 Juden und Jüdinnen, darunter drei dieser Einheitsgemeinden mit mehr als 1.000 Mitgliedern in Zürich, Genf und Basel. Die religiös-liberalen Gemeinden in Genf und Zürich weisen rund 1.500 Mitglieder auf. Dieselbe oder eine höhere Zahl dürften die – pejorativ oft «ultra-orthodox» genannten – charedischen Gemeinden inner- und ausserhalb des SIG zählen.⁶ Bemerkenswert ist das politisch-institutionelle Schisma, das die Lage des organisierten Schweizer Judentums am Anfang des 21. Jahrhunderts kennzeichnet: Der SIG als Dachverband, der 17 Gemeinden mit insgesamt rund 13.000 Mitgliedern umfasst, verweigerte 2003 den liberalen Gemeinden von Zürich und Genf die Aufnahme, was den SIG in seinem öffentlichen Ansehen vermutlich geschwächt haben dürfte. Dies geschah

³ Ralph Weill, Eine Zukunft für die Europäische Jüdische Gemeinschaft, Unpubl. O.J. (SIG 1985); ders., 50 000 Juden – wo sind sie geblieben? Rückblick und Ausblick auf die jüdische Bevölkerung der Schweiz, in: Jüdische Rundschau, 1. Mai 1997; ders., Strukturelle Veränderungen in der schweizerischen Judenheit, in: Gabrielle Rosenstein (Hg.), Jüdische Lebenswelt Schweiz, 100 Jahre Schweizerischer Israelitischer Gemeindebund (SIG), Zürich 2004, 120–129.

⁴ Weill, Strukturelle Veränderungen in der schweizerischen Judenheit (wie Anm. 3), 123.

⁵ Pia Graf/Jacques Picard, Jüdische Gemeinden, Institutionen, Organisationen, in: Rosenstein, Jüdische Lebenswelt (wie Anm. 3), 457f.

⁶ Zur Worterklärung: Vom hebräischen *Chareda*, dt. «Furcht, Zittern», nach Jes. 66,5. – Strikteste Auslegung der religiösen Gesetze, rigide Geschlechtertrennung und möglichst minimaler Kontakt zur säkularen Um- und Mitwelt sind gemäss der Jerusalemer Anthropologin Nurit Stadler einige Indikatoren dieser als «charedisch» bezeichneten Version von Judentum. Vgl. Nurit Stadler, Yeshiva Fundamentalism, Piety, Gender and Resistance in the Ultra-Orthodox World, New York 2009.

weitgehend unter dem Eindruck der orthodoxen und charedischen Gemeinden, also jenen durch strikteste Auslegung der Religionsgesetze bemühten, mit Geschlechtertrennung und minimalem Kontakt zur säkularen Welt lebenden Gemeinschaften. Das für eine Aufnahme notwendige Quorum von zwei Dritteln der Stimmen wurde nicht erreicht, was auch zu Diskussionen über das reale Gewicht von orthodoxen Gemeinden und der Kleingemeinden innerhalb des SIG führte.⁷ In Kontrast dazu wird oft darauf verwiesen, dass ein erheblicher Teil der orthodoxen Gemeinden selber – und hier wird auf die charedischen Gemeinden verwiesen – gar nicht Mitglied des SIG ist. In Reaktion auf die verweigerte Aufnahme der Liberalen formierten sich die liberalen Gemeinden in einer eigenen Plattform der Liberalen Juden der Schweiz (PLJS). 2010 kam es zu einem Kooperationsabkommen der beiden Dachverbände, um Interessen und Haltungen nach aussen absprechen zu können, auch wenn die Zusammenarbeit anfänglich als harzig laufend empfunden wurde.⁸ Beide Organisationen verstehen sich als Ansprechpartner für die politische Öffentlichkeit und den interreligiösen Dialog.

Innerhalb des hier kurz skizzierten Spektrums ist also eine Vielfalt angezeigt, die nicht nur auf die soziale und kulturelle Vielschichtigkeit des Schweizer Judentums verweist, sondern auch auf Konflikte, die vom Ringen um Identität bzw. der Identifizierung mit unterschiedlichen Deutungsangeboten des Judentums erzählen. Konfliktsuelle Vielfalt im Judentum ist gewiss nichts Neues, und oft genug waren und sind jüdische Gemeinden auch kulturelle Kampfplätze der Traditionsdeutungen und für religionspolitische Präferenzen. Schon in den 1920er und 1930er Jahren sind traditionsreiche Narrative jüdischer Identität feststellbar, bei denen Selbstbilder des Schweizerischen, des Jüdischen und eines begrifflich imaginierten Dritten verhandelt werden – seien dies Konzepte der Erinnerungs-, Schicksals-, Kultur- oder Volksgemeinschaft. So betrachtet kann man, in Anlehnung an Jacques Derrida, diese Identitäten in Alternativen und deswegen im Plural als «Schweizer Judentümer» erzählen, wie dies Marlene Oehler Brunnschweiler jüngst als sprechenden Titel ihrer Dissertation gewählt hat.⁹ Bei der Entstehung von neuen religiösen Initiativen oder institutionellen Abspaltungen können sich Gemeinden und religiöse Gemeinschaften zwar als demokratisch ausweisen, aber auch ebenso zu konsensfeindlichen Separierungen tendieren. Ein beredtes historisches Beispiel sind die orthodoxen Austrittsgemeinden in Zürich (1895) und Basel (1927), die gegen liberale bzw. neue zionistische Deutungen des Judentums gerichtet waren; dann die Gründung liberaler Gemeinden in Genf (1970) und Zürich (1979), die eine Abspaltung gegenüber orthodoxer Hegemonie in Einheitsgemeinden darstellten; und schliesslich die Initiativen

⁷ Vgl. im Weiteren die Beiträge im schweizerischen Wochenmagazin Tachles, bes. Tachles vom 28. Mai 2003.

⁸ Zum Rückblick auf die ersten zehn Jahre PLJS vgl. Tachles vom 5. April 2013, 6–10.

⁹ Vgl. Marlene Oehler Brunnschweiler, *Schweizer Judentümer, Identitätsbilder und Geschichten des Selbst in der schweizerisch-jüdischen Presse der 1930er Jahre*, Köln 2013.

mehrerer liberaler Gruppen in Basel inner- oder ausserhalb der Einheitsgemeinde. Auch die gelungenen Integrationen divergierender Interessen und Stile in die Einheitsgemeinden, die solche Herausforderungen durchaus auch erfolgreich und umsichtig zu temporieren wussten, sind erwähnenswert. In Kontrast dazu steht das Erscheinen von charedischen Gemeinden sowie chassidischen Missionen, die – unter einem die Gesetze streng befolgenden Dach – mit einem popreligiösen Angebot Heimatgefühl, Geborgenheit und ein messianisches Telos anbieten. Dieser Kontrast wird beispielhaft in der Einrichtung jüdischer zürcherischen Tagesschulen, die entweder einem säkularen Verständnis von Primarschule mit jüdischer Identifizierung unter modern-orthodoxer Führung folgen oder eben einem jüdischen Lernen im Rahmen streng orthodoxer bzw. charedischer Weltanschauung gehorchen.¹⁰

Hinzu kommt, was man stets bedenken soll: Seit der Schoah hat sich durch die Vernichtung grosser Teile der europäischen Juden die Situation grundlegend geändert. Als Erstes fehlten in der Folge der Vernichtung die jüdischen Menschen, sie waren unwiederbringlich ausgelöscht, während bis heute die Überlebenden und Nachgeborenen – auch in der Schweiz – mit dieser Leere zu leben lernten. Als Zweites gewann der zuvor lange nicht überall akzeptierte Bezirk des Zionismus neues Gewicht für jene Identitätskonstruktionen des Jüdischen, wie sie unter den Kultusgemeinschaften zuvor noch vorwiegend von Liberalismus einerseits und Orthodoxie andererseits als aus dem 19. Jahrhundert tradierten Bezirken der jüdischen Religion geprägt gewesen waren. So verloren viele Gemeinden ihre Jugendlichen seit den 1950er Jahren immer wieder durch Auswanderung nach Israel, verkörperte doch dieses Land eine neue und neuartige Bindung an das Judentum. Die Ereignisse Mitte des 20. Jahrhunderts beeinflussten, drittens, die nichtjüdischen Schweizerinnen und Schweizer in ihrer Wahrnehmung der Juden und des Judentums, womit sich auch die Perzeptionen im schweizerisch-jüdischen Verhältnis und Verständnis verändern mussten.¹¹ Die Aufarbeitung der Haltung der Schweiz in den Schreckensjahren während der nationalsozialistischen Vorherrschaft in Europa kam zwar nur langsam in Gang, und auch der Mangel für ein Bewusstsein eigener Mitverantwortung oder die Reproduktion antisemitischer Stereotypen in öffentlichen Äusserungen verschwanden oft nur harzig. Gleichzeitig setzte jedoch in den Jahrzehnten seit der 100-Jahr-Feier der Emanzipation der jüdischen Mitbürger (1966) nach und nach ein neues Interesse am Jüdischen in der schweizerischen Öffentlichkeit ein. Vermehrt wurde die Welt des Jüdischen zum Gegenstand des gelehrten und medialen Interesses. Dies besonders auch deshalb, weil sich in der schweizeri-

¹⁰ Vgl. Leonardo Fridman, Das jüdische Bildungsangebot in der Schweiz, in: Jacques Picard/Daniel Gerson (Hg.), Schweizer Judentum im Wandel, Religion und Gemeinschaft zwischen Integration, Selbstbehauptung und Abgrenzung, Zürich 2013 (im Druck).

¹¹ Vgl. Zsolt Keller, Abwehr und Aufklärung, Antisemitismus in der Nachkriegszeit und der Schweizerische Israelitische Gemeindebund, Zürich 2011; sowie Heinz Roschewski, Auf dem Weg zu einem neuen jüdischen Selbstbewusstsein? Geschichte der Juden in der Schweiz 1945–1994, Basel 1994.

schen Gesellschaft ein beschleunigter Wandel bemerkbar machte, der bisher distinktive Merkmale für das Selbst- wie Fremdbild von Schweizern und Schweizerinnen transformiert hat und als selbstverständlich geltende Identifizierungen mit religiösen und kulturellen Werten in Frage zog.

Für die Situation in der Schweiz kann festgehalten werden, dass sie wie andernorts auch von der Verbürgerlichung der Juden seit dem 19. Jahrhundert, den Migrationen osteuropäisch-russischer sowie nordafrikanisch-arabischer Juden in westliche Länder und dem Aufkommen des Zionismus, der Entstehung des Staates Israel und der Abwanderung dorthin gewiss nicht unberührt geblieben ist. Davon erzählen heute mehrere historiografische Darstellungen, die einerseits der Rolle der Schweiz und der jüdischen Organisationen zur Zeit des Nationalsozialismus in Europa und andererseits der Sozial-, Kultur- und Wirtschaftsgeschichte der Juden in Basel, Bern, Luzern, Solothurn, St. Gallen und Zürich im 19. und 20. Jahrhundert gewidmet sind.¹² So hat beispielsweise die intensive Beteiligung der Juden an der Schweizer Uhrenindustrie eine eingehendere Darstellung gefunden.¹³ Und die Festschrift des Schweizerischen Israelitischen Gemeindebundes (2004) macht eine Fülle von Aspekten, Fragen und Beiträgen jüdischer Lebenswelt in der Schweiz historisch kund. Mit einem gediegen präsentierten Band über die Synagogen in der Schweiz ist auch die architektonische Visibilität im öffentlichen Raum kunst- und sozialgeschichtlich dargestellt worden.¹⁴

Religions- und sozialanthropologische Perspektiven

All dieses Wissen legt es indes nahe, sich dem jüngeren Wandel des Schweizer Judentums aus einer sozial-, religions- und kulturalanthropologischen Perspektive zuzuwenden und dazu vermehrt judaistische, ethnographische, volkskundliche, soziologische sowie politikwissenschaftliche Beiträge zu generieren. Die Ergebnisse aus dem Nationalen Forschungsprogramm 58 unter dem Vorsitz von Christoph Bochinger analysieren wichtige Aspekte dieses Wandels.¹⁵ Ein gesonderter Band mit zahlreichen Beiträgen führt einige Indikatoren für das Schweizer

¹² Vgl. die Schriftenreihe des SIG, die vom hier schreibenden Autor wissenschaftlich betreut wird. Dazu gehören u.a. die folgenden Bände: Stefan Mächler, *Hilfe und Ohnmacht, Der Schweizerische Israelitische Gemeindebund und die nationalsozialistische Verfolgung 1933–1945*, Zürich 2005; Sabine Schreiber, Hirschfeld, Strauss, Malinsky, *Jüdisches Leben in St. Gallen 1803 bis 1933*, Zürich 2006; Karin Huser, *Vieh- und Textilhändler an der Aare, Geschichte der Juden im Kanton Solothurn vom Mittelalter bis heute*, Zürich 2007; Noëmi Sibold, *Bewegte Zeiten, Zur Geschichte der Juden in Basel, 1930er bis 1950er Jahre*, Zürich 2010; Annette Brunshawig, *Heimat Biel, Geschichte der Juden in einer Schweizer Stadt vom Spätmittelalter bis 1945*, Zürich 2011.

¹³ Stefanie Mahrer, *Handwerk der Moderne, Jüdische Uhrmacher und Uhrenunternehmer im Neuenburger Jura 1800–1914*, Wien/Köln/Weimar 2012.

¹⁴ Rosenstein, *Jüdische Lebenswelt Schweiz* (wie Anm. 3); Ron Epstein, *Die Synagogen der Schweiz, Bauen zwischen Emanzipation, Assimilation und Akkulturation, Fotografien von Michael Richter*, Zürich 2008.

¹⁵ Vgl. Christoph Bochinger (Hg.), *Religionen, Staat und Gesellschaft, Die Schweiz zwischen Säkularisierung und religiöser Vielfalt*, Zürich 2012.

Judentum eingehender aus.¹⁶ Darin werden bislang selten angesprochene, spezifische Fragen eruiert, die in den beiden grossen Referenzpolen Israel (rund 6 Millionen Juden) und Nordamerika (USA und Kanada, ebenfalls sechs Millionen Juden) sonst intensiv diskutiert und schon länger beforscht werden: Wie sind die Orte des Wissens, an denen Judentum nach aussen vermittelt wird, ausgestaltet? Welche Prozesse der öffentlich-rechtlichen Anerkennung haben sich (für die Schweiz in den Kantonen) durchgesetzt, und mit welchen Folgen? Welche Angebote bieten jüdische Tagesschulen, und wie erfolgreich werden sie von Kindern und Jugendlichen genutzt? Welche Stellung kommt den jüdischen Frauen in Gemeinden und Synagogen zu? Welche Geschlechterbilder sind in jüdischen Traditionen fixiert bzw. in Bewegung geraten? Wie gehen Gemeinden mit Übertritten und Mischehen (in-marriages, non-marriages und inter-marriages) um? Es versteht sich von selbst, dass dies sehr spezifische Fragen sind, zu denen weitere, wie die zunehmende Überalterungen einzelner Gemeinden oder die Segregation streng orthodoxer Juden bzw. kinderreichen charedischen Nachbarschaften, hinzu kommen. Überdies sind es Fragen, die auch Forscher und Forscherinnen auf dem Feld der Kirchen und christlichen und ebenso nichtchristlicher Religionen beschäftigen, womit ein gemeinsames methodisches und inhaltliches Verständnis sozial-, kultur- und religionswissenschaftlicher Disziplinen angezeigt werden soll.

In westlichen Gesellschaften wie der Schweiz zeigen sich, wie Jürg Stolz das Verhältnis zwischen Religion und Individuum im Zeichen religiöser Pluralisierung charakterisiert hat, Veränderungen bei Familien-, Sexual- und Rechtsnormen sowie durch ein Schwinden von Akzeptanzwerten wie Treue, Gehorsam und Pflichterfüllung, aber auch in Idealen wie Kreativität, Unabhängigkeit und Individualität.¹⁷ So sind, gemäss einer Studie von Christoph Morgenthaler, gerade junge jüdische Erwachsene besonders eindringlich mit ihrer Herkunftsreligion bzw. Herkunftskultur identifiziert, wenn es um die Bedeutung von solchen Werten geht.¹⁸ Damit aber wird auch der starke Druck angezeigt, dem junge Menschen ausgesetzt sind, wenn es um die aus solchen Werten resultierenden spezifischen Erwartungen bezüglich Freundschaften, Geschlechterverhältnissen oder sozialer Konformitäten geht. Wo Menschen, und gerade junge Menschen, nicht angepasst oder nicht gleichgültig, sondern eigenwillig individualisierend und aufbrechend ihren Weg suchen, sind Konflikte, allfällige Exklusionen und damit verbundene schmerzhaft Erfahrungen einzurechnen. Das Interesse am Jüdischen seitens der Öffentlichkeit einerseits und die innerhalb eines sich pluralisierenden Schweizer Judentums vorhandenen Deutungskonflikte um den rechten Weg andererseits führen dazu, dass auch der demographisch kleine Kos-

¹⁶ Vgl. Picard/Gerson, Schweizer Judentum im Wandel (wie Anm. 10).

¹⁷ Jürg Stolz, Religion und Individuum unter dem Vorzeichen religiöser Pluralisierung, in: Bochsinger, Religionen, Staat und Gesellschaft (wie Anm. 15), 13–23.

¹⁸ Christoph Morgenthaler, Bedeutung von Werten der Religiosität für Jugendliche, in: NFP 58, Themenheft III: Jugendliche und Religion, Juni 2011, 25.

mos des Schweizer Judentums in seiner konfliktuellen Vielfalt Gegenstand von Studien und Reportagen wird, die ihren Blick auf diesen Teil der schweizerischen Bevölkerung richten.

Zu beachten ist, dass indes Israel und Nordamerika heute die Referenzorientierungen für das europäische bzw. schweizerische Judentum geworden sind. Wie Israel ist auch das nordamerikanische Judentum historisch in Europa – in Basel und Berlin, in Riga und Warschau, in London und Amsterdam – «geboren» worden. Schon die Begriffe, mit denen wir es bei den Beschreibungen jüdischer Religionsparteien heute zu tun haben – zum Beispiel die gängigen Bezeichnungen für konfessionelle jüdische Bezirke wie «orthodox», «charedisch», «liberal» oder «konservativ» – stammen aus einem epistemischen Kontinuum, das zwar längstens nicht mehr auf Europa beschränkt bleibt, doch gerade in dieser Weltregion ausgedacht worden war. «Orthodox» zum Beispiel ist ein historisch zugewachsener Sammelbegriff, unter den bis heute sehr unterschiedliche Prägungen summiert wurden, die alles andere als von einer Einheit der Doktrin – also von Orthodoxie im eigentlichen Sinne dieses griechischen Wortes – erzählen.¹⁹ Mit guten Gründen stellt David Ellenson in den Raum, dass das religionsgesetzliche System der Halacha, wie es seit dem 19. Jahrhundert die Orthodoxie als dessen Hüterin monopolartig in Anspruch genommen hat, auch innerhalb dieser Orthodoxie heute selber stark plural ist. Dabei ist die Halacha seit der zweiten Hälfte des 20. Jahrhundert wiederum mehr und mehr von den Kontrahenten der Orthodoxie durch progressive reformerische Deutungen konkurrenziert worden; so hat sich auch eine «Reform-Halacha» – sowohl unter dem liberalen wie dem konservativen Judentum – herausgebildet. Zudem gibt es auf der anderen Seite entschiedene Befürworter einer posthalachischen, im Rahmen ethischer Leitverfassung zu prozedierenden demokratischen Konstruktion der jüdischen Zukunft, die jenseits rabbinischer Autorität und Doktrin auskommen soll.²⁰

Jüdische Gemeinden als Arenaplatz von Richtungskämpfen

Innerhalb der so genannten Dach- oder Einheitsgemeinden der Schweiz hat es in den letzten vier Jahrzehnten immer wieder Initiativen reformerischer bzw. liberaler Diktion gegeben, um ein Vakuum lebenspolitischer Angebote für Mitglieder zu vermeiden. So zeigt Daniel Gerson die Entwicklungen der liberalen Bewegung in der Schweiz auf und skizziert auch jüngste Alternativen, die er im Rahmen des allgemeinen gesellschaftlichen Wandels deutet.²¹ Für die Bildung liberaler Gemeinden lässt sich ein generelles Muster zeigen: Im Zuge zunächst relativ informeller Initiativen sowohl am Rande wie innerhalb der etablierten

¹⁹ Vgl. David Ellenson, *Tradition Transition, Orthodoxy, Halakhah and the Boundaries of Modern Jewish Identity*, Lanham (Maryland) 1989.

²⁰ Vgl. Jack J. Cohen, *Judaism in a Post-Halakhic Age*, Boston 2010.

²¹ Daniel Gerson, *Pluralisierungen und Polarisierungen, Jüdische Reformbewegungen in der Schweiz 1950–2010*, in: Picard/Gerson, *Schweizer Judentum im Wandel* (wie Anm. 10).

Gemeinden, die solche Initiativen aber nur ungern dulden wollen oder ihnen feindlich begegnen, kommt es zur kontinuierlichen Weiterentwicklung einer mit Integrationskraft ausgestatteten neuen Kraft, die – angesichts ihrer geringen Tolerierung im Rahmen der bestehenden Einheitsgemeinden – schliesslich als eigenständige jüdisch-liberale Gemeinde Gestalt gewinnt. Der Zeitraum dieses Vorgangs umfasst 10 bis 15 Jahre, eine numerisch genügende Grösse in der Stadt ist Voraussetzung, und der Erfolg basiert auf einem aussergewöhnlichen Engagement der Gründergeneration und auf der Bereitstellung von Ressourcen finanzieller wie intellektueller Art. Am Beispiel Basels lässt sich das «Experimentieren» von liberal-jüdischen Gruppen unterschiedlichster Ausprägung anschaulich nachvollziehen, indem sich dort mehrere Gruppen und Initiativen gebildet haben, die ihr jeweiliges Traditions- und Gesellschaftsverständnis pointiert ausformulieren und teils innerhalb, teils ausserhalb der Einheitsgemeinde leben. Ob dies dem Muster folgend zu einer eigenständigen jüdisch-liberalen Gemeinde führen wird, die sich dank genügend kulturellem und sozialem Kapital stabilisieren kann, muss ungesagt bleiben.²² Das Berner Modell hingegen vermochte durch einen respektierten Toleranzrahmen das Leben in der Gemeinde soweit zu öffnen, dass die Mitglieder, denen überlieferte Gewohnheiten und Konventionen wichtig sind, der Gemeinde die Treue bewahren – dies wiederum um den Preis, dass die Offenheit der Gemeinde nicht gleichzusetzen ist mit dem Grad an einer von liberalen Kräften gewünschten Ausgestaltung neuer Traditionen für Liturgie und Festtage. Bemerkenswert an Bern ist überdies, dass dort mehrfach Frauen das Präsidium der Gemeinde führten und führen, die zudem teils nichtjüdisch geboren wurden. Im Gegensatz dazu hat die Israelitische Gemeinde Basel in ihren Statuten erst kürzlich jene grundrechtlich höchst problematische Bestimmung gestrichen, die Frauen einen Vorsitz des Vorstandes oder von Kommissionsgremien verbot.

Die jüdischen Einheitsgemeinden unter Führung eines orthodoxen Rabbinats befinden sich also unter einem ständigen Spannungsfeld um die Deutung von Gesetzen und Zugehörigkeit bzw. den Ein- und Ausschluss von Mitgliedern. Dabei anerkennen charedische Rabbiner oft Entscheide moderat orthodoxer Rabbiner nicht an; letztere wiederum verweigern sich liberalen oder konservativen Rabbinern, die inzwischen zwar eine eigene halachische Autorität errungen haben, deren Wirkung sich aber auf den eigenen Kreis der Liberalen beschränkt. Im Weiteren wird die Spannung erhöht durch den Druck seitens des israelischen Oberrabbinats, an das der Staat Israel zivilgesetzliche Kompetenzen delegiert hat, woraus die Orthodoxen nunmehr implizit oder explizit eine Anerkennung ihres Hegemonialanspruchs ableiten und solcherart den Ausschluss abweichender rabbinischer Entscheidungen in den – auch europäischen – Raum der Einheitsgemeinden stellen. Als Fazit muss man für die Einheitsgemeinden eine Identifizie-

²² Mit der Gruppe «Migwan» scheint sich eine solche Entwicklung anzubahnen, ist aber derzeit nicht als stabil zu betrachten.

rung mit dem Defizitären konstatieren, was dann zu einer defensiven Haltung führen kann – bis hin zur kraftlosen Beschäftigung mit den eigenen Sorgen, die dem bedrohlichen Ausfransen des Mitgliederanhangs auf alle Seiten hin geschuldet ist. Man könnte wegen diesem Dilemma die heutige Einheitsgemeinde eher als zu Milieugemeinden tendierend sehen, in Gegensatz zu einer Sektorengemeinde, die fähig wäre, alle divergierenden Richtungen innerhalb eines geografischen Perimeters unter einem Dach zu halten.

Zu den langjährigen liberalen Traditionen und ihren ebenso langjährigen orthodoxen Kontrahenten kommen in den letzten Jahrzehnten neue – weltweit rivalisierende – Initiativen und lokale Gemeinschaften auf orthodoxer bzw. charedischer Seite hinzu. Aus der Mystik und dem Chassidismus inspirierte Traditionslinien haben in den USA seit den 1950er Jahren und heute in Israel und weltweit neue Zugänge in die jüdische und auch nichtjüdische Öffentlichkeit gesucht und geschaffen.²³ Besonders die neochassidische Chabad-Bewegung hat in der Schweiz an mehreren Orten Fuss gefasst und ist ein illustratives Beispiel für den Wettbewerb durch eine streng orthodoxe Reaktualisierung von Tradition.²⁴ Diese Bewegung, die ihre Arena gerade ausserhalb institutioneller örtlicher Gemeinden sieht, spricht das Defizitgefühl in den Einheitsgemeinden an und wendet sich nach eigener Diktion allen, will heissen auch säkular lebenden Juden aktiv zu, ohne allerdings die halachische Position bezüglich Stellung der Frauen, Gleichstellung der Geschlechter, Mischehen oder Konversionen zu reformieren. Die Reumütigen, die man dem säkularen Lebenswandel abgewinnt, bezeugen vielmehr die Vorrangstellung religionsgesetzlicher Strenge, was diese Form des Jüdischseins als unentrinnbares Ideal rechtfertigen soll.

Chabad Lubawitsch ist eine weltweit agierende jüdische Organisation mit – nach eigener Darstellung – über 2.500 Zentren, die religiöse, erzieherische und soziale Dienste anbietet. Die heute in Brooklyn bei New York niedergelassene chassidische Gruppierung, die auf die rabbinische Linie einer 1773 im weissrussischen Ljadi begründeten und bald nach Lubawitsch verlegten Jeschiwa (religiöse Hochschule) zurückgeht, ist keine Gemeinde im Sinne einer örtlichen Sektorengemeinde mit allenfalls ideologischen Präferenzen. Chabad versteht sich vielmehr als eine religiöse Bewegung, um Juden aller Altersstufen mittels gesellschaftlicher, pädagogischer, kultischer und sozialer Aktivitäten zu erreichen – dies möglichst an Orten ausserhalb etablierter Synagogen. Dieser mit hohem Einsatz der Mitglieder gespielte Mobilitätsduktus bringt neben den ständigen

²³ Ein frühes Zeugnis solcher Bemühungen sind die Publikationen der Kabbalah Foundation in Brooklyn. Vgl. Levi Isaac Krakovsky, *Kabbalah, Light of Redemption*, New York 1950. Auf die heute von Pop-Ikonen geförderten Kabbalah-Zentren in New York, London und Tel Aviv und ihre Ausstrahlung kann hier nicht eingegangen werden. Vgl. Jacques Picard, *Madonna im Heiligen Land, Die Lehren der Kabbalah zwischen Geheimnis und Popkultur*, in: *Kuckuck, Notizen zur Alltagskultur*, 27 (2012), 12–19.

²⁴ In deutscher Sprache sind die gesammelten Spruchweisheiten des letzten «Lubawitscher Rebbe» der Chabad-Bewegung erhältlich. Vgl. Tzvi Freeman (Hg.), *Den Himmel auf die Erde bringen, Die Weisheit des Rabbi Schneerson aus New York*, Bern 1996.

offenen Angeboten, wie zum Beispiel gemeinsamen Freitagabenden, Alltagsphänomene hervor wie «mobile Synagogen», Gebete und kultische Handlungen auf öffentlichen Plätzen (wie das Entzünden von Chanukkaleuchtern), Chanukka on Ice, Festtagspartys, Aktivitäten für Juden in entlegenen Orten, Wanderungen, Schabbat-Mahlzeiten für Touristen, Weiterbildungen nach individuellem Bedürfnis, Beratung von Hilfesuchenden und Gefangenen und weitere bottom-up gefragte Aktivitäten. Einen Höhepunkt bildet das «Chassidic Song Festival» in Zürich, das wohl im deutschsprachigen Raum das prominenteste jüdische Pop-Festival sein dürfte. Insgesamt hat Chabad eine erhebliche Beachtung finden können, soweit sich das verifizieren lässt. Ob man dies mit freikirchlichen Initiativen im Christentum und entsprechenden eschatologischen Traditionen vergleichen will, sei hier dahin gestellt.²⁵ Ihre Attraktivität bezieht diese streng orthodox ausgerichtete Bewegung aus einer konsequent dem jüdischen Individuum zugewandten Dynamik, in deren Mittelpunkt das pietistisch anmutende emotionale Erleben von Menschen in der Gemeinschaft sowie auch eine kabbalistische Heilsökonomie zur Gewinnung jüdischer Seelen für die messianische Erlösung stehen.

Verglichen mit der Zeit vor 1945 hat sich zumindest zeitweise das Bedürfnis der jüdischen Gemeinden entwickelt, sich – mithin auch aufgrund der öffentlich-rechtlichen Anerkennung – mittels öffentlicher Veranstaltungen als selbstverständlichen Teil der Schweizer Gesellschaft zu präsentieren. Konzepte wie das einstige College der Israelitischen Cultusgemeinde Zürich (ICZ) und der Jüdischen Gemeinde Bern (JGB) und dann *Jom Illyun* als Lern- und Aktivierungstage zeugen von diesem Bemühen. Mit dem Zürcher Lehrhaus ist ein besonders dem interreligiösen Dialog von Juden, Christen und Muslimen verpflichteter Ort des Wissens entstanden. Eine solche kulturelle und soziale Öffnung des Judentums ist nicht nur in der Schweiz feststellbar. Das Interesse am Judentum in der Gesamtgesellschaft spricht vermutlich eher einen spezifisch christlichen Interessenkreis an oder allenfalls säkular gestimmte Sinnsuchende aus dem Bildungsbürgertum. Wie auch immer, diese Orte des Wissens zeugen von einem erheblichen jüdischen Engagement und einer intellektuellen Offenheit in der Schweizer Öffentlichkeit, wie es vor wenigen Jahrzehnten noch kaum denkbar war.²⁶ Ob sich diese Orte und die Nachfrage des angebotenen Wissens werden halten können und wie sie sich weiterentwickeln, wird abzuwarten sein. Inzwischen beteiligen sich jüdische Gemeinden regelmässig an einer «Nacht der Religionen», mit der in städtischen Räumen Toleranz gegenüber Kirchen und religiösen Gemeinschaften wie unter diesen selber von den Beteiligten postuliert wird, was jedoch ebenso sehr einer Popularisierung religiöser Formen auf der

²⁵ Dazu bietet sich Jacob Taubes, *Abendländische Eschatologie* (1947), München 1991, an, der als Gelehrter und Rabbiner aus Zürich ein zwar schmales aber intellektuell bemerkenswertes Werk hinterlassen hat. Vgl. auch Jacob Taubes, *Vom Kult zur Kultur*, Bausteine zu einer Kritik der historischen Vernunft, Gesammelte Aufsätze zur Religions- und Geistesgeschichte, hg. v. Aleida und Jan Assmann, München 1996.

²⁶ Vgl. Isabel Schlerkmann, *Orte des Wissens, Zum Interesse am Judentum in der Schweiz – ein Streiflicht*, in: Picard/Gerson, *Schweizer Judentum im Wandel* (wie Anm. 10).

Bühne öffentlicher Inszenierungen gleichkommt. Die jüdischen Gemeinden veranstalten zudem jährlich ihre jeweils lokalen Events im Rahmen des «Europäischen Tages der Jüdischen Kultur», etwa mit Synagogenführungen, Vorträgen, Konzerten oder Literaturlesungen, eine Art Tag der offenen Türen, durch die Judentum als immaterielles wie materielles Kulturgut schätzenswert erscheint.

Anerkennungsprozesse und Veränderungen im öffentlichen Status

Es fällt auf, dass die Öffnung jüdischer Institutionen an die Adresse jener Mitglieder, die sich Wissen über Judentum aneignen möchten, einher geht mit der erfolgten öffentlich-rechtlichen Anerkennung jüdischer Gemeinden. Dass hier Parallelen vorliegen, offenbart meines Erachtens in beiden Punkten einen für viele Schweizer und für viele Juden charakteristischen Pragmatismus. Staatskirchenrechtliche Verhältnisse – genauer: staatsrechtliche Bestimmungen zu den Kirchen – sind in der Schweiz Ausdruck von Genesen, die komplexen Rücksichtsnahmen, Bedürfnissen und Hemmungen geschuldet sind. Sie sind Ausfluss eines Modells, das die von sozialen Umwälzungen gezeichneten emotionalen Unsicherheiten in neue stabile Verhältnisse kanalisierte, weshalb es im 20. Jahrhundert nur vorsichtig modifiziert wurde. Dabei hat der von föderalen und neokorporatistischen Elementen geprägte, halb direktdemokratische Republikanismus es in der Schweiz mit sich gebracht, dass die Anerkennung von jüdischen Gemeinden als öffentlich-rechtlicher Teil eines die Religion schützenden oder fördernden Systems nicht abstrakten Prinzipien und allgemeinen prozeduralen Regeln folgte.²⁷ Ausschlaggebend waren viel mehr die situativen Momente kantonaler Rechtspolitik, die in den Kantonen Basel, Bern, Fribourg, St. Gallen, Waadt und Zürich zur Anerkennung jüdischer Gemeinden geführt haben. Öffentlich-rechtliche Anerkennungen jüdischer Gemeinschaften sind – in Basel erstmals 1975 in der Folge einer gescheiterten Wiedervereinigung beider Teilkantone – durch spezifische Nennungen der jüdischen Gemeinden in den Verfassungen und eine entsprechende Zubilligung bestimmter Rechte in den einzelnen Kantonen zustande gekommen.

Mithin kommt dies so auch bei den Bestattungspraxen in drei grösseren Städten zum Vorschein, wie eine jüngste vergleichende ethnologische Untersuchung von Barbara Richner zeigt.²⁸ Die auch von Emotionen und Vorlieben geprägten Anerkennungsprozesse, aus denen historisch erklärbare kantonale Privilegien sprechen, kontrastiert mit dem durch Einfachheit und universale Logik bestechenden Trennungsmodell, das auf eidgenössischer Ebene verworfen wurde

²⁷ Sandro Cattacin/Cla Reto Famos/Michael Duttwiler/Hans Mahnig, Staat und Religion in der Schweiz – Anerkennungskämpfe, Anerkennungsformen, Bern 2003 (Eidgenössische Kommission gegen Rassismus); René Pahud de Mortanges (Hg.), Das Religionsrecht der neuen Bundesverfassung / Le droit des religions dans la nouvelle Constitution fédérale (FVRR 10), Freiburg 2001.

²⁸ Vgl. Barbara Richner, «Im Tod sind alle gleich», Die Bestattung nichtchristlicher Menschen in der Schweiz, Zürich 2006.

und nur im Kanton Genf zum Zuge kam (und vermutlich im französischen Laizismus wurzelt). In einer Masterarbeit hat Marija Cicak solche Vorgänge in Basel, Bern und Zürich als exemplarische Felder für Anerkennungsvorgänge untersucht, was ihre Einsichten, wie sie betont, auch für andere Religionsgemeinschaften (Freikirchen, christlich Orthodoxe, Muslime, Mormonen, usw.) relevant machen könnte.²⁹ Dabei ist dieses Thema für die jüdischen Gemeinden schon seit den 1960er Jahren bedeutend geworden, wenn man von dem präzedenzlosen Fall des Kantons Neuenburg absieht, der 1873, noch vor der Revision der Bundesverfassung, der jüdischen Gemeinde den Status einer Staatsreligion geben wollte, was diese nur mit knappster Mehrheit abgelehnt hatte.³⁰ Der Umweg über spezifische Anerkennungsabstimmungen – statt durch universal gewährleistete Anerkennungsverfahren in den Kantonsverfassungen – fundiert die These, dass weit mehr Ängste vor *anderen* als der jüdischen Religion diesen Umweg nötig machten. Wie eine Forschergruppe um Adrian Vatter zeigt, bestimmen in der direkten Demokratie der Schweiz die Fragen nach kultureller und sozialer Identität die jeweiligen Perzeptionen von spezifischen Minderheiten, die sich sowohl Offenheit wie auch Befürchtungen seitens der stimmenden Bevölkerung ausgesetzt finden.³¹ Damit liegt nahe, dass Pluralismus und Fremdenangst in einer offenen, von Migrationen gekennzeichneten Gesellschaft die Kehrseiten derselben Medaille sind, die auf Seiten der Minderheiten selber von deren Bedürfnis nach immaterieller Anerkennung in komplexen Konstellationen erzählt. Wie weit das republikanisch-pragmatische Vorgehen, mit seinen Rücksichten auf geschichtliche Vorgaben, künftig den gelegentlich erschallenden Ruf nach dem Modell der Trennung von Staat und Religion wird abfedern können, muss dahin gestellt und mit Skepsis belegt bleiben.³² Bedeutsam ist: Das Verhältnis zwischen Staat und Religionsgemeinschaften regeln die Kantone. Das setzt einem abstrakten, auf Religionsneutralität beruhenden öffentlichen Recht Grenzen. Die Anerkennungsformen sind entsprechend vielfältig. Indem jüdischen Gemeinden nunmehr Rechte garantiert werden, kommt es zur Überantwortung von Pflichten, die der liberale Verfassungsstaat den Religionsgemeinschaften zuweist. Das verlangt den jüdischen Gemeinden ein neuartiges, auch aus Statuten, Jahresberichten und

²⁹ Vgl. Marija Cicak, Die Anerkennung jüdischer Gemeinden als öffentlich rechtliche Religionsgemeinschaften in der Schweiz 1960–2012, Unpubl. Masterarbeit, Universität Basel 2012.

³⁰ Mahrer, Handwerk (wie Anm. 13), 155.

³¹ Dazu die Beiträge verschiedener Autoren in Adrian Vatter (Hg.), Vom Schächt- zum Minarettverbot, Religiöse Minderheiten in der direkten Demokratie, Zürich 2011, und Denis Danaci, Die Macht sozialer Identitäten, Einstellungen und Abstimmungsverhalten gegenüber Minderheiten in der Schweiz, Baden-Baden 2012. Diese Forschungen entstanden ebenfalls im Rahmen des NFP 58.

³² Eine Sichtung der Begriffs- und Theorieangebote ergibt durch sehr verschiedene Absender – amerikanischer Pragmatismus und Pluralismus, kanadischer Multikulturalismus, westeuropäische Integrationsdebatten – postulierte Diskurse zu den Grundrechten, die in der Schweiz rezipiert, aber weiter gedacht wurden, weil hier das Spannungsverhältnis zwischen direktdemokratischen Referenden und grundrechtlichen Ansprüchen von Bedeutung ist.

Haltungen oder Vernehmlassungen gegenüber staatlichen Akteuren lesbares Selbstverständnis ab, indem sie sich im öffentlichen Diskurs jenen Fragen stellen müssen, die allgemein akzeptierten Werten und Grundrechtsnormen gelten.

Generationen- und geschlechterspezifische Perspektiven

Hier lassen sich denn auch Problemanzeigen festmachen. Für einen grossen Teil der orthodoxen Frauen ist es ungewohnt, im Rahmen der Religionspraxis Aufgaben mit öffentlichem Charakter wahrzunehmen, und ebenso ist es für einen grossen Teil der jüdischen Männer ungewohnt, Frauen in Synagoge und Gemeinde im Rahmen des Ritus als kompetente und ebenbürtige Persönlichkeiten zu akzeptieren. Valérie Rhein nimmt diese Beobachtung, dass im zeitgenössischen orthodoxen Judentum Frauen und Männer ihre während Jahrhunderten gelebten Rollen verinnerlicht haben, zum Ausgangspunkt ihrer Auseinandersetzung mit der Frage, wo es Spielräume für einen Wandel der Tradition heute geben kann.³³ Zu dieser Entwicklung hin zur Gleichstellung von Mann und Frau, die in den auf das liberale und konservative Judentum ausgerichteten Gemeinden weitestgehend fortgeschritten ist, gehören heute bei den orthodox geführten Einheitsgemeinden in der Schweiz auch vorsichtig angebaute Formen von Bat-Mizwa-Feiern, das heisst jener Feiern, in denen Mädchen ihre religiöse Mündigkeit erlangen. Welchen Spielraum beinhaltet die *Halacha*, das jüdische Religionsgesetz und seine Exegesen, um Bat-Mizwa-Feiern in Synagogen und Gemeinden zu gestalten? Wie setzen die jüdischen Einheitsgemeinden in Zürich, Basel und Bern entsprechende Möglichkeiten zu solchen Rites-de-passage in die Praxis um? Die Synagoge ist ein zentraler Ort, in welchem sich jüdische Identität manifestiert und ausdrücken lässt. Der Wunsch jüdischer Frauen, in der Synagoge endlich eine viel aktivere Rolle spielen zu können, spiegelt gesellschaftliche Veränderungen sowie den heute möglichen Zugang zu jenem Wissen, auf welchem die rabbinischen Entscheidungskompetenzen gründen. Von Interesse sind dabei auch neue Berufsperspektiven – etwa die Möglichkeit einer Frau, sich zur Rabbinerin ausbilden zu lassen und im Rahmen angesehener Institutionen eine *Smicha*, eine Ordination, zu erlangen. In den Lehranstalten des liberalen und konservativen Judentums ist die Ordination von Frauen heute selbstverständlich geworden, ja sogar mehrheitlich. Auch im orthodoxen Judentum stehen bei der Ablehnung der Frauenordination nicht halachische Gründe im Vordergrund, wie Aussagen orthodoxer Rabbiner veranschaulichen. Bisher hat noch keine orthodoxe Institution eine Frau ordiniert. In der Schweiz ist auch noch keine Rabbinerin in ein Amt – einer liberalen geschweige einer orthodoxen

³³ Valérie Rhein, Zwischen Religionsgesetz und sozialer Konvention, Die Frau im Judentum, in: Frauenfragen 2010, 69–74.

Gemeinde – gewählt worden. So erhält man den Eindruck, dass vorab geschlechtliche Vorherrschaften und soziale Konventionen als Grund dieses Fehlens angesehen werden müssen.³⁴

Eine weitere Problemanzeige: Zwischen 1952 und 1980 haben etwa 48 Prozent aller heiratenden jüdischen Männer mit Wohnsitz in der Schweiz nichtjüdische Frauen geheiratet, ab 1980 stieg der Anteil auf 60 Prozent. Deutlicher ist die Zunahme bei den nichtjüdischen Männern heiratenden jüdischen Frauen, wenn im gesamten Zeitraum ihr Anteil von 20 Prozent auf rund 55 Prozent stieg.³⁵ Als in den 1970er Jahren die Zahl der Mischehen auch in der Schweiz erstmals die innerjüdischen Eheschliessungen übertraf, war dies der Anlass für den damaligen Präsidenten des Schweizerischen Israelitischen Gemeindebundes, seinen Jahresbericht mit «Krise der Identität» zu betiteln und resignativ von der «religiösen und weltanschaulichen Pluralität» der Schweizer Juden zu reden.³⁶ Diese Scheu vor «Pluralität» zeugt von den Schwierigkeiten der Einheitsgemeinden, die traditionelle Transmissions- und Übertrittspraxen zu modifizieren sowie von dem sozialen Druck, der auf jüdischen Männern lastet, ihre nichtjüdischen Partnerinnen zum Übertritt zu bewegen. Solcher Probleme der seelischen Not und dem humanen Erfordernis, Heimat auch für Kinder aus Mischehen zu werden, sah sich gemäss ihrer Festschrift die Zürcher Cultusgemeinde (ICZ) enthoben, indem die neu gegründete liberale Gemeinde Or Chadasch auch den nichtjüdischen Ehepartnern und -partnerinnen ihrer Mitglieder Aufnahme gewährte.³⁷ Mit Methoden der qualitativen Sozialforschung und einem kultur- und sozialanthropologischen sowie psychologischen Ansatz beschreibt Madeleine Dreyfus in einer noch unpublizierten Dissertation³⁸ die verschiedenen Dispositive von zahlreichen Betroffenen gegenüber der Frage von Mischehe und Konversion: Es geht einerseits um Transmission, das heisst die Erwartung, die gemeinsamen Kinder jüdisch aufwachsen zu lassen, und die Bereitschaft der Familien, diese Absicht nach bestem Wissen zu unterstützen, aber andererseits – und darin liegt die Krux – mit unterschiedlichen Positionen der Ehepartner bezüglich des individuellen religiösen Bekenntns und der formalen Zugehörigkeit zur jüdischen Konfession.

Elternschaft bringt diese Problemstellung verschärft hervor, indem die matri-lineare Weitergabe des Judentums als im Widerspruch zur traditionellen Rolle der Frau im orthodoxen Judentum stehend wahrgenommen wird und gleichzeitig dem modernen bürgerlichen Rechtsempfinden, das die Gleichberechtigung der

³⁴ Im Weiteren siehe Valérie Rhein, *Konservativer als die Halacha? Die Frau im Judentum und die Bat-Mizwa in Deutschschweizer Einheitsgemeinden*, in: Picard/Gerson, *Schweizer Judentum im Wandel* (wie Anm. 10).

³⁵ Vgl. Weill, *Zukunft* (wie Anm. 3) sowie ders., *50.000 Juden* (wie Anm. 3), 2–5.

³⁶ Madeleine Dreyfus, *Jüdische Identitäten in der Schweiz*, in: Rosenstein, *Jüdische Lebenswelt Schweiz* (wie Anm. 3), 368.

³⁷ Alfred Bodenheimer, «Nicht irgendein anonymer Verein...», *Eine Geschichte der Israelitischen Cultusgemeinde Zürich*, Zürich 2012, 251.

³⁸ Publikation in Vorbereitung: Madeleine Dreyfus, *Jüdische Identitätskonstruktionen in Mischehen und Übertritten* (Arbeitstitel), Diss. Basel 2013.

Geschlechter fordert, nicht zu genügen vermag.³⁹ Für Männer, die ihr Judentum weitergeben möchten, ohne auf einen religiös konnotierten Übertritt ihrer Partnerinnen angewiesen zu sein, stellt dies eine seelische Not dar. Die rabbinische Praxis bei Übertritten wird indessen oft als willkürlich empfunden, es mangelt an Rechtssicherheit bezüglich des Verfahrens und der Klarheit der Erfordernisse. Dabei können die Anerkennung und Wertschätzung der rabbinischen Autorität Schaden erleiden. Die bei Dreyfus zu Worte gekommenen Personen erleben ihr individuelles Jüdischsein bei all dieser Ambivalenz als positiven Teil ihrer sozialen Identität und möchten es an die nächste Generation weitergeben. Judentum als Religion und Jüdischsein als soziale und emotionale Zugehörigkeit werden als unterschiedliche wenn nicht gar als entgegengesetzte Aspekte erlebt. Die Beziehung zum Judentum erfolgt in Kontrast zum Christentum weit weniger über den Glaubensaspekt als über das soziale Netz, den «Familismus», sowie durch eine starke Gewichtung von Wissen und Bildung. Denn Jüdischsein ist generell selten theologische Gewissheit oder Glaubenssache als viel mehr Ausdruck einer soziokulturellen und ethnischen Zugehörigkeit, die sich meist innerhalb der Familie abspielt. Überzutreten, dabei aber nicht gläubig bzw. «nicht fromm» zu werden, erzeugt – wie Madeleine Dreyfus dies begrifflich fasst – eine «paradoxe Religiosität». Dies trifft übrigens nicht nur auf die jüdische Gemeinschaft zu, auch der katholischen Kirche sind rein spirituelle Gründe suspekt, wie die Konversionsforschung zeigt; weit mehr sind auch dort bei Übertritten soziale Netze als Einflussfaktoren nachweisbar, aber auch Sozialisationsfaktoren wie Stress und Beeinflussung.⁴⁰ Übertritte finden also im Konvergenzbereich eines sozio-religiösen bzw. ethnisch-kulturellen Zugehörigkeitsverständnisses statt, auch wenn zwischen pragmatischen und ideologisch überzeugten Konvertiten nicht immer unterschieden werden kann.

Von Interesse ist dabei ein Konnex zur Lebenspraxis von in Israel wohnenden Schweizer und Schweizerinnen. Israel scheint als eine Alternative zu gelten, um dem Konvergenzdruck zu entgehen. Die Migration nach Israel kann für Menschen, die in der Schweiz formell nicht dem Judentum angehörten, eine Möglichkeit bieten, sich eine jüdisch-israelische Identität anzueignen, deren Selbstaussage dann sowohl religiös als auch säkular-jüdisch als auch überhaupt nicht-jüdisch aber eben israelisch geprägt sein kann. Generalisierend gesprochen ist dies ein Hinweis darauf, dass in Israel als einem Immigrationsland die gleichzeitige Präsenz unterschiedlichster jüdischer Herkunftskulturen und Strömungen als Hebel gesehen wird, um Alteritäten und Identitäten – halachische, säkulare, gruppenspezifische – in wechselseitiger Abgrenzung herstellen zu können.⁴¹

³⁹ Vgl. Paula Hyman, *Gender and Assimilation in Modern Jewish History, The Roles and Representation of Women*, Seattle 1995.

⁴⁰ Monika Wohlrab-Sahr, *Paradigmen soziologischer Konversionsforschung*, in: Christina Henning/Erich Nestler (Hg.), *Konversion, Zur Aktualität eines Jahrhundertthemas*, Frankfurt a. M. 2002, 77–79.

⁴¹ Vgl. Sabina Bossert, *Humus und Chuchichäschtl. Empirische Sozialforschung zur Auswanderung von Schweizer Jüdinnen und Juden nach Israel*, Unpubl. Lizentiatsarbeit, Universität Basel 2009.

Schlussbemerkungen

Als Fazit dieses Artikels kann gesagt werden, dass es darum geht, ethnische, religiöse oder kulturelle Differenz gegenüber universalen Normannahmen, die in der Gesellschaft durchgesetzt werden, als einen Diskurs um konfligierende Normkulturen *innerhalb* der Gemeinschaft zu begreifen.⁴² Dieser Vorgang findet also nicht nur auf dem Feld öffentlichen bzw. rechtsstaatlichen Vernunftgebrauchs statt, sondern ebenso auf einem sozialen Feld, auf dem Individuen, Familien und deren Nachkommen ihre alten oder ererbten religiösen Tradition vor dem Hintergrund sozio- und rechtspolitischer Bedingungen bewahren, aber gleichzeitig in teils hybride bzw. synkretistische, teils eigene und eigenständige – wieder gefundene, abgewandelte oder erfundene – Traditionen umsetzen. In der Publikation zum NFP58 wird dafür der Begriff «Sekundäre Pluralisierung» vorgeschlagen.⁴³ Dies geschieht unbeschrieben davon, was Juden und Jüdinnen religiös «glauben» oder nicht «glauben», wenn sie denn überhaupt «glauben». Der Begriff Tradition ist – wie jener der Identität – somit dynamisch und plural zu fassen: als Ringen um Bewahrung, Erneuerung, Umdeutung und Erfindung von kulturellen Traditionen des solcherart immer wieder (re)konstruierten und konstruierbaren Jüdischen.

Zur Situation des Schweizer Judentums heute. Neuere Forschungen und das Nationale Forschungsprogramm «Religionsgemeinschaften, Staat, Gesellschaft»

Seitdem in verschiedenen Kantonen der Schweiz eine öffentlich-rechtliche Anerkennung jüdischer Gemeinden zustande gekommen ist, wird das Selbstverständnis der Juden in der Schweiz von neuem tangiert. Der hier vorliegende Beitrag berichtet über einige Tendenzen, wie sie im Rahmen eines Nationalen Forschungsprogrammes in der Schweiz vorgelegt werden. Ausgangspunkt bilden die «Einheitsgemeinden», unter deren Dach die unterschiedlichen religiösen Präferenzen und Richtungen unter Führung durch ein zumeist orthodoxes Rabbinat stehen. Die Auseinandersetzungen zwischen orthodoxen, konservativen und liberalen Flügeln des Judentums haben immer wieder die Frage nach Inklusion und Exklusion aufgeworfen. Neuere Konfliktfelder sind die Stellung der jüdischen Frauen in Gemeinden und Gottesdiensten, der Umgang mit Ehen zwischen jüdischen und nicht-jüdischen Partnern und deren Kindern, oder das Auftreten von neuen charedischen, das heisst streng orthopraxen Bewegungen. Damit stellen sich Fragen nach dem Regelwerk von Selbstorganisation, nach dem religiösen Wertekanon und den systemischen Wirkungen in- und ausserhalb der jüdischen Gemeinden.

Pluralismus – Judentum – Schweiz – Lebenswelten – Religionsanthropologie – Gender – Identität – Migration.

⁴² Vgl. Walter Kälin, Grundrechte im Kulturkonflikt, Freiheit und Gleichheit in der Einwanderungsgesellschaft, Zürich 2000, sowie Charles Taylor, Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung, Frankfurt a. M. 1993 thematisieren die transatlantischen Probleme aus dem europäischen bzw. kanadischen Erfahrungshorizont.

⁴³ Jacques Picard, Konfliktuelle Vielfalt und sekundäre Pluralisierung, Zum Werte- und Traditionswandel im Schweizer Judentum heute, in: Picard/Gerson, Schweizer Judentum im Wandel (wie Anm. 10).

Le judaïsme en Suisse aujourd'hui. Nouvelles études et programme national de recherche «Communautés religieuses, État, Société»

Depuis qu'une reconnaissance de droit public des collectivités juives a été introduite dans plusieurs cantons en Suisse, la perception de soi des juifs en Suisse est remise à l'épreuve. Cet article rapporte certaines tendances telles qu'elles sont présentées dans le cadre d'un programme national de recherche en Suisse. Les «communes unifiées», qui abritent diverses préférences et orientations religieuses sous la direction d'un rabbinat généralement orthodoxe, en constituent le point de départ. La question de l'inclusion et de l'exclusion a toujours été soulevée dans le cadre des différends entre juifs orthodoxes, conservateurs et libéraux. La place des femmes juives dans les collectivités et services religieux, les mariages entre juifs et non-juifs ainsi que leur progéniture, ou encore l'émergence de nouveaux haredim, à savoir de mouvements observant une orthopraxie stricte, sont de nouveaux dilemmes. Des questions émergent quant aux règles de l'auto-organisation, au canon des valeurs religieuses et aux effets systémiques au sein et au dehors des collectivités juives.

Pluralisme – judaïsme – Suisse – mondes de vécu – anthropologie religieuse – genre – identité – migration.

A proposito della situazione dell'ebraismo svizzero oggi. Nuove ricerche e il programma nazionale di ricerca «Comunità religiose, stato, società».

Da quando in diversi cantoni svizzeri la comunità ebraica gode di un riconoscimento pubblico-legale, l'immagine degli ebrei si vede esposta a nuove influenze. Questo contributo rende conto di alcune tendenze che sono state riscontrate nel corso di un programma nazionale di ricerca svizzero. Il punto di partenza della riflessione è composto dalle «Einheitsgemeinschaften» (comunità regionali), che sotto la guida di almeno un rabbinato ortodosso accolgono diversi orientamenti e indirizzi religiosi. Gli scontri tra le correnti ebraiche ortodosse, conservatrici e liberali da sempre hanno sollevato questioni d'inclusione ed esclusione. Nuovi conflitti nascono sulle questioni legate al ruolo delle donne ebraiche nelle comunità e nelle funzioni religiose, ai problemi relativi alle unioni tra ebrei e non-ebrei e ai loro figli, oppure alla comparsa dei charedi, movimenti di stretta ortodossia. Da tutto ciò sorgono domande sui meccanismi che regolano l'autorganizzazione, sui canoni dei valori religiosi e sugli effetti sistemici dentro e fuori la comunità ebraica.

Pluralismo – Ebraismo – Svizzera – mondi di vita – antropologia della religione – Gender – identità – migrazione.

On the position of the Jews in Switzerland today. Recent research and National Research Programme «Religions, the state and society».

Now that Jewish communities have been granted legal recognition by a number of Swiss cantons, the self-perception of Swiss Jews has again shifted. This paper reports on a number of findings of the Swiss National Research Programme. Within communities typically led by an orthodox rabbi, a variety of religious preferences and tendencies can coexist. Confrontation between orthodox, conservative and liberal Jewish groups continues to raise issues of inclusion and exclusion. New areas of conflict have emerged concerning the place of females within communities and in worship, how to deal with marriages between Jews and non-Jews and their progeny, and the emergence of new Haredi movements, strongly orthopraxic groups. This raises questions about rules and standards for self-organization, the canon of religious values as well as systemic effects both within and beyond the Jewish communities themselves.

Pluralism – Judaism – Switzerland – Lifeworlds – Anthropology of religion – Gender – Identity – Migration.

Jacques Picard, Prof. Dr. phil., Ordinarius für Jüdische Geschichte und Kulturen der Moderne und Branco-Weiss-Professor für Kulturanthropologie an der Universität Basel.